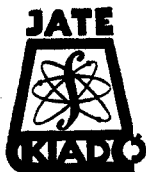


CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS DE AMÉRICA LATINA
UNIVERSIDAD „JÓZSEF ATTILA” DE SZEGED

IGLESIA, RELIGIÓN Y SOCIEDAD
EN LA HISTORIA LATINOAMERICANA
(1492—1945)



Universidad „József Attila” – Centro de Estudios Históricos
de América Latina

IGLESIA, RELIGION Y SOCIEDAD
EN LA
HISTORIA LATINOAMERICANA

1492—1945

Congreso VIII de Asociación de Historiadores
Latinoamericanistas de Europa

tomo segundo

Szeged, Hungría
1989

Cuerpo de Redacción

Ádám Anderle, Marian Kovács,
György Kukovecz, Ágnes Tóth

Responsables

tomo primero – Marian Kovács
tomo segundo – Ágnes Tóth
tomo tercero – Ádám Anderle
tomo cuarto – György Kukovecz

Coordinación técnica – Éva Tóth,
– Marian Kovács

EDITOR – ADÁM ANDERLE

Las actas del Congreso fueron editadas por el apoyo de Fundación L. Katz y su esposa, Margarita

© Ádám Anderle, 1989

INDICE

Prólogo
Introducción

I. La influencia eclesiástica en la vida de la sociedad colonial

Horst <i>Pietschmann</i> : Iglesia y estado colonial a través de nuevas publicaciones de fuentes legales	3
Bernard <i>Lavalle</i> : Iglesia y poder social en el Cuzco a comienzos del XVIII: Don Juan Antonio de Ugarte y su trayectoria	19
Barbara <i>Potthast</i> : Misión, aculturación y dominio colonial en la Costa de Mosquitos (siglos XVI–XVIII)	33
Tomás <i>Calvo Buezas</i> : Misión, economía y cultura en la California indo-hispana-mexicana	49
Gisela <i>von Wobeser</i> : El uso del censo consignativo como mecanismo de crédito eclesiástico	63
Enriqueta <i>Vila Vilar</i> – María <i>Remedios Tasset Carmona</i> : La muerte como motor económico de la Iglesia barroca	77
Anthony <i>McFarlane</i> : Las reglas religiosas en una sociedad colonial: el concubinato en la Nueva Granada, siglo XVIII	93
Marie-Cécile <i>Bénassy-Berling</i> : La capacidad de protesta de las mujeres en la época colonial: el combate de la carmelita mexicana Sor Juana María de San Esteban (1724–1731)	109

II. El aspecto etnohistórico de los cultos, la religión y la iglesia en la época colonial

Tristan <i>Platt</i> : Cultos milagrosos y chamanismo en el cristianismo surandino. Renovación social y periodización etnohistórica	117
María Luisa <i>Laviana Cuetos</i> : Resistencia indígena a la religión católica: los brujos de la costa ecuatoriana a fines del siglo XVIII	139
Cinthya <i>Iannaccone</i> : El culto del santo a una estrategia indígena de reelaboración cultural	157
Roswith <i>Hartmann</i> : Pictografías de tipo religioso-cristiano del área andina: dos ejemplos	169

María Luisa Laviana Cuetos

**RESISTENCIA INDIGENA A LA RELIGION CATOLICA:
LOS BRUJOS DE LA COSTA ECUATORIANA
A FINES DEL SIGLO XVIII**

La implantación del catolicismo en América por parte de la Iglesia y la Corona española puede ser considerada desde muchos puntos de vista. Uno de ellos se relaciona con el carácter exclusivista del catolicismo —que requería ineludiblemente la extirpación de las religiones autóctonas— y con la propia dinámica de la conquista española que, como cualquier otra conquista, trataba de diluir lo más posible las señas de identidad de la población americana aborigen, entre las que una de las más fuertes era precisamente la religión, o la „idolatría” para los españoles y, en general, para los cristianos.

Los procesos de „extirpación de idolatrías” son, pues, un aspecto básico de la historia de la evangelización y de la aculturación de los indios en toda América, si bien los más conocidos —por mejor estudiados— son los del Perú y particularmente los del arzobispado de Lima, auténtico epicentro de las grandes campañas extirpadoras de los siglos XVI y XVII.¹ Hay sin embargo otras zonas, como la del obispado de Quito, para las que no abundan las fuentes sobre este tipo de actividad ni en esos siglos ni menos aún en el XVIII.

Al obispado de Quito pertenecía —hasta el año 1787 en que se estableció el de Cuenca— la provincia de Guayaquil, en cuya documentación del siglo XVIII tampoco se encuentran referencias a la antigua religión indígena o a la „idolatría”, palabra que parecía ya desterrada en una zona cuyos indios habían asumido por completo la lengua y forma de vestir españolas y, aparentemente, también la religión. Así, hacia 1750 el jesuita Bernardo Recio pudo comprobar que „estos indios de Guayaquil y de muchos pueblos que hay en su vasta jurisdicción, son muy ladinos”, „visten a la española” y „hablan bien el romance y lo cortan con gracia y con aseo, parecidos en esto y otros modales a los aldeanos andaluces”, extrañándose el P. Recio de que „no les haya quedado a estos indios rastro de su nativa lengua”, lo que „es más de admirar porque no viven como los indios de la sierra mezclados con

A partir del mes de abril de 1784, y por orden del obispo de Quito, el cura párroco de La Punta, José Mariano de la Peña, pasa a ser el juez de la causa aunque lo cierto es que no se da mucha prisa por actuar y ejercer „el laudable y al mismo tiempo sangriento oficio de juez de idólatras”, según sus propias palabras. Se limita a interrogar a los mismos testigos, que se ratifican en sus anteriores declaraciones, y a ordenar el 7 de mayo que se ponga en libertad a los reos „dándoles cuando más sus casas por cárceles hasta otra orden” pues ha sabido que los presos „sin embargo de los soldados que los custodian, van a quebrantar su prisión, y esto no puede ser sin levantamiento de los pueblos, pues es sabido son los brujos la principal causa de las inquietudes públicas”. Pero, sorprendentemente, con esta „prudente” decisión de poner en libertad a los reos acaba la actuación del juez de idólatras en esta causa, que sólo reanuda en 1786 con el encarcelamiento y proceso de otro indio acusado también de hechicero.

En conjunto resultaron implicadas 36 personas, todas ellas indias excepto una joven mestiza. La mayoría de los reos son hombres (25 frente a 11 mujeres), casi todos casados (sólo hay un soltero y cinco viudas), y de edades comprendidas entre los 18 y los 70 años, aunque predominan los que tienen de 30 a 50. Por otra parte, son claras las relaciones familiares entre muchos de ellos: además de los casos de padres e hijos, esposos, hermanos, etc., otros son primos entre sí y, cuando menos, „compadres” y „comadres”. Sólo dos indios pueden firmar sus confesiones pues los demás dicen „no saber”, y todos los acusados declaran que su religión es la „católica” o „cristiana católica”. La mayoría asegura también que „sabe” o „presume” la „causa de su prisión”: „porque ha sido curandero de algunas personas que estaban maleficiadas”, „por hechicería”, „porque le han achacado que es bruja”, „por yerbatera”, „porque le atribuyen es voladora”, „porque fue a bajar la madre a una mujer”, o simplemente „por haberle levantado algún enredo”.

Sus confesiones resultan apasionantes y no sólo por su contenido sino incluso por su forma, porque los indios — que, en efecto, no necesitan intérprete alguno — se expresan con gran soltura y desparpajo y no pocas veces resultan graciosos (por ejemplo, un indio de casi 70 años asegura que „solamente lo que trataba con el demonio las noches de los viernes era en punto de mujeres”); hay, por lo demás, numerosas

expresiones coloquiales que indican que quien transcribía las declaraciones lo hacía bastante fielmente.

Este desenfado en la forma de expresarse contrasta con las circunstancias en que se encuentran los reos, que llevan varios días en la cárcel y están siendo severamente interrogados por la primera autoridad del partido — el teniente de gobernador — o por el cura párroco, quienes por su parte demuestran creer las „supersticiones” con más ahínco quizá que los propios presuntos supersticiosos, de ahí que no dejan de „repreguntar”, „reconvenir” y „amonestar una, dos y tres veces” pues el juzgado „sabe muy bien” o „está inteligenciado” o „le consta” que los acusados han realizado los hechizos, o se han convertido en animal, o han volado. Normalmente, los indios empiezan negando todo y luego confiesan, aunque también hay el caso contrario, y en realidad es frecuente que se contradigan a sí mismos, como también es indudable que muchos de ellos se ponen de acuerdo para declarar cosas similares, lo que no tiene nada de extraño pues están juntos en la cárcel. La habilidad de los indios, y la prueba de que conocían bien a los españoles, alcanza la perfección cuando una india a la que el párroco estaba acorralando acaba aceptando la acusación, pero no sin añadir al cura, en presencia de los testigos españoles, que „esto se lo dijo en confesión y por aquí lo puede saber”. Gran indignación del sacerdote: ¿cómo es tan mala cristiana que aplica la denuncia que le hizo al secreto de confesión? ¿quién le ha enseñado esa „infame traza”? Reconviene a la declarante tantas veces que ésta se retracta, aunque en otra declaración se intercala que de todas formas el caso era público „antes de que se confesase” (luego, ¿hubo confesión?).

En el conjunto de las declaraciones consta claramente que los indios costeños consideran „curandero” al que puede sanar las enfermedades, incluso las ocasionadas por maleficios; „brujos” parecen ser los que tienen la facultad de volar y de transformarse en animales; y „hechiceros” son los que pueden hacer „daño” y llegar a matar con sus hechizos, de ahí que éstos sean especialmente temidos y respetados pues, según declara uno de los reos, „los hechiceros estaban ocultos, y todos de miedo les tapaban sus faltas, de temor de que no los maten, y sólo a los curanderos los declaraban con facilidad”.

Se comprende, pues, que excepto los nueve reos que niegan cualquier acusación, todos los demás admitan con facilidad únicamente

ser curanderos y algunos se declaren también brujos, pero sólo hay tres que reconocen ser hechiceros. El término „brujo” es, sin embargo, el que con más frecuencia utilizan tanto el teniente como el párroco y los testigos, que suelen referirse a ellos como „los indios brujos”, y el mismo proceso se rotula como „causa de brujería”. Este es el nombre que con los años acabó también imponiéndose para designar la forma maléfica de la hechicería o magia. En la actualidad el término „hechicero” parece estar en desuso entre los indios ecuatorianos, que sólo diferencian entre los „curanderos” — cuyos servicios son amplia y abiertamente utilizados — y los „brujos”, que siguen rodeados de secreto y a quienes se teme y respeta pues tienen un poder maligno en virtud de su pacto con ciertos espíritus o con el demonio.⁷

A fines del siglo XVIII, en cambio, en La Punta de Santa Elena no sólo los brujos sino igualmente los hechiceros y curanderos deben sus poderes sobrenaturales al pacto que han hecho con el demonio.

Ceremonias mágico-religiosas

En la costa ecuatoriana, como en el resto de América, los indios demuestran haber asimilado a la perfección las ideas españolas sobre el demonio y la brujería. En realidad, las confesiones de la mayoría de los reos contienen muchos de los ingredientes tradicionales de la brujería practicada en la Europa cristiana medieval y moderna, y que en el siglo XVII habían empezado a aparecer en los procesos de idolatría seguidos en el Perú.⁸

También los indios punteños de fines del XVIII acuden al demonio para pedirle, en primer lugar, ayuda en sus curaciones y también conocimiento (saber „quiénes son brujos”, saber „lo que pasa en los campos”); asimismo, se le pide protección frente a la justicia, facultad de transformarse en animal, poder para volar, e incluso ayuda en las tareas cotidianas.

Para pedir tales cosas es necesario hacer una invocación, tras la cual el demonio aparece siempre, aunque dada su conocida capacidad para metamorfosearse lo hace bajo formas asombrosamente variadas, ya sean de animal — varios tipos de animales — o de hombre, y hay quien lo ve como „una fantasma”. Suele ocurrir también que a una misma persona se le aparezca en diversas formas según las ocasiones, y algunos indios

declaran que no aparece uno sino „muchos demonios” a la vez. En todos los casos el diablo concede su ayuda a cambio del alma del solicitante y de que éste le adore y niegue a Dios, la Virgen, la Trinidad, los Santos y el Credo, que no asista a la misa, que no rece ni lleve rosario... Las exigencias son mayores o menores según los casos, como también la „señal” que el demonio pide para la „firmeza del trato”, que suele ser unas gotas de sangre o bien unos cuantos cabellos, aunque a veces el pacto „queda cerrado” sin ninguna „escritura” sino con sólo negar la fe católica. Tal pacto puede hacerse por tiempo determinado o bien sin plazo alguno, y casi todos los indios reconocen haberlo hecho siendo muy jóvenes.

Lo importante es que una vez hecho el pacto la relación se mantiene y es el propio demonio el que señala los días y lugares en que debe ser adorado. Aunque también en esto hay variaciones, lo más frecuente es hacer esta ceremonia los viernes por la noche en el campo o en el *cerro* cercano al pueblo, donde los indios suelen ponerse mirando a otros cerros como el de Samborondón, del Ostionar o el Chimborazo.

Como se ve, esto no tiene nada de europeo; al contrario, es uno de los rasgos más característicos de la religión autóctona y uno de los que pudieron perdurar pues si los templos, ídolos y objetos rituales podían ser destruidos, no ocurría lo mismo con las „huacas” naturales como eran los cerros, manantiales y otros. En todos los procesos de idolatría de los siglos XVI y XVII estudiados por Duviols aparecen las adoraciones a uno o varios cerros donde los indios declaran que está su dios. A fines del XVIII, en cambio, en la costa ecuatoriana el cerro se identifica con el demonio, de manera que los indios declaran llamar indistintamente „al cerro” o „al demonio”, o bien llaman al cerro y aparece el demonio, o invocan a éste encontrándose en un cerro o mirando hacia él.

Claro que esta identificación puede deberse sólo a la mano del español o criollo que está escribiendo las declaraciones y para el que únicamente podía ser el demonio ese dios que los indios dicen ir a adorar al campo o a los cerros; o tal vez sea un producto más de la aculturación y los indios punteños — a quienes no había quedado „rastros de su nativa lengua” — dan a ese dios el mismo nombre que le pusieron los españoles, que desde el principio consideraron obra del demonio todo lo relacionado con la religión indígena. En cualquier caso, todos los indios que confiesan practicar estas „adoraciones al demonio” dicen hacérselas

„como a Dios”, poniéndose de rodillas ante él y ofreciéndole sacrificios de chicha y aguardiente que llevan en ciertos objetos rituales, generalmente vasos y mates, cuyo carácter sagrado deriva del hecho de haber sido entregados a los indios por el propio dios-demonio.⁹

En la actualidad, los indios ecuatorianos siguen atribuyendo un poder mágico a los cerros y otros lugares, y también sigue vigente entre ellos la función mágico-religiosa del aguardiente y en especial de la chicha, que desde tiempos prehispánicos tiene un uso no sólo festivo y estimulante sino también ceremonial.¹⁰

Sin embargo, en los interrogatorios a los indios el teniente muestra una gran indiferencia ante las alusiones a los cerros y en cambio está muy interesado por los objetos utilizados en las ceremonias, dado que éstos sí podían ser destruidos. Pero a pesar de su insistencia, sólo unos pocos indios reconocen tener todavía esos mates y vasos, los demás dicen haberlos perdido o roto, o aseguran que nunca han usado figura alguna. No obstante, el cura Peña informa al obispo que „asociado del teniente del partido y de algunos indios racionales [sic] despojé a estos reos y a otros que había ocultos, de sus ídolos, de una gran copia de tósigos y sus instrumentos de hechizar, curar, adivinar y otras maldades, que sin quemarlos guardo en mi poder” hasta recibir instrucciones.

Por otra parte, todas estas adoraciones se suelen realizar en forma individual o reuniéndose, a lo sumo, dos personas. Sólo una ceremonia parece ser colectiva: los vuelos nocturnos para acudir a lugares alejados donde adorar al demonio. Aunque sólo cuatro indias confiesan realizar tales prácticas, siempre dicen que las acompañaban otros de los reos y en total resultan hasta 15 personas reputadas por „voladoras”, señalándose con detalle el procedimiento seguido para volar y que está dentro de la más pura técnica del aquelarre: desnudarse, invocar al demonio, untarse el cuerpo con ciertos polvos y ungüentos — probablemente alucinógenos, cuyo uso si bien es tradicional entre los indígenas es también un componente característico de la brujería europea. Esta ceremonia se hacía los viernes por la noche „bien tarde” y se acudía a un lugar no determinado en el que invariablemente aparecía el diablo, siempre en figura de „chivato” en este caso, y le adoraban poniéndose de rodillas y besándole „la trasera”. Desde luego, es indudable el origen hispánico de tales ceremonias, y en realidad lo único que faltaba para un genuino aquelarre era la orgía sexual, de ahí que el teniente pregunte a una de las

„voladoras” que „cuántas veces ha tenido acceso carnal o delectación morosa con el demonio”, aunque la respuesta de la india fue „que no ha sucedido con ella nada de lo que se le pregunta”.

También de inspiración netamente española es la facultad que el demonio concede a algunos de sus fieles para transformarse ellos mismos en animales, algo de lo que el teniente acusa a muchos reos pero que sólo acaba reconociendo uno de ellos, al que por cierto „delataba” una herida que tenía en una oreja y „este juzgado esta inteligenciado extrajudicialmente de que habiéndose vuelto toro en el campo los que lo vieron, como no le reconocieron señal, le marcaron la oreja para la cofradía de la Virgen de su pueblo.”¹¹

Por último, cabe señalar también la creencia en ciertos agüeros como esas „abusiones con los animales” que un indio reconoce usar, especificando que „como es cazador de venados, saliendo al campo y oyendo gritar a un pájaro que llaman guachacala, cree que ésta es señal de que por aquellas cercanías hay algún venado en que emplear el tiro”.

En esencia, esto es lo que el proceso muestra en orden a las prácticas religiosas y creencias de los indios costeños a fines del siglo XVIII. Veamos ahora cómo actuaban los curanderos.

La medicina indígena

Al igual que en otras áreas rurales americanas, en todo el partido de La Punta de Santa Elena no hubo durante la época colonial ni un solo médico, de manera que las necesidades de salud de la población — particularmente de la población indígena, que aquí era casi toda — eran cubiertas por los curanderos, quienes en este sentido cumplieron una importante función.

Ya hemos visto que la mayoría de los procesados no tiene reparo en reconocer que son curanderos, aunque casi todos tienen buen cuidado de no decir quien fue su maestro, pues o bien afirman no haber „aprendido el arte” de nadie (sino sólo por la ayuda del demonio en virtud del pacto) o, lo que es más frecuente, indican un maestro que siempre es alguien ya fallecido, con lo que resultan mencionados otros 14 curanderos, acreditándose así el vigor de este oficio en la costa ecuatoriana durante la segunda mitad del XVIII. Por otra parte, los curanderos debían tener éxito en sus tratamientos, única forma de mantener su prestigio y atraer

clientes, pues ellos cobraban por su trabajo. En este aspecto el proceso es poco expresivo (consta, por ejemplo, que Juan Apolinario recibió un novillo por la curación que motivó su encarcelamiento), pero es evidente que el curandero suele ser pagado y la mayoría de los procesados reconoce haber curado „por ganar un real”, aunque hay quien dice hacerlo „de caridad a algunos, y a otros por la paga”. En caso de impago, lógicamente, se suspende el tratamiento e incluso el curandero llega a presentar denuncia ante el cabildo reclamando sus honorarios.

En el proceso aparecen mencionadas varias enfermedades, como son: calenturas, tabardillo, sarnas, mal de madre, picaduras de culebra, „barriga hinchada o con bultos en ella”, y „vista dañada”. Todas ellas y „cualesquiera otra enfermedad” eran tratadas por los curanderos tanto si habían sido ocasionadas por hechizos como si no.

El tratamiento consistía en aplicar al paciente un parche o „emplasto” hecho con determinados ingredientes, con el que el curandero „soba” al enfermo al que también suele dar de beber aguardiente. El curandero prepara la medicina en su propia casa, poniendo „mesa y mantel” con las yerbas e ingredientes y el vaso o mate de aguardiente, e invocando al demonio „para tener acierto”; si la enfermedad ha sido causada por un maleficio aparece el demonio, y también a veces el propio enfermo.

Los ingredientes más utilizados son canela, ajos, tabaco, congona, albahaca, ruda y aguardiente, y hay también otros menos citados como el paico o pazote, escorzonera, limón, cebolla, azúcar, — amapolas, „esponjilla”, „cosas frescas como yerbas de la sierra” y también azufre. En realidad la base de los tratamientos de los curanderos era, entonces y ahora, el conocimiento de las propiedades curativas de las plantas, y como se sabe muchas de las sustancias mencionadas han tenido y siguen teniendo uso medicinal.

Por otra parte, los mismos ingredientes que se usan para curar las enfermedades sirven para romper los maleficios (para hacer „la contra”) y también para formar los propios hechizos con que causar enfermedad o muerte. En este último caso era necesario unir los ingredientes con algunos cabellos u objetos personales de la víctima, requisito ineludible en toda práctica de magia por contacto. Y son también los ingredientes que, junto con ciertos „povos y hojas” y el añadido esencial en este caso

del „aceite de la lámpara del Sacramento”, se emplean para las unturas previas al vuelo nocturno.

El poder del curandero es, como se ve, enorme pues no sólo puede reparar daños „físicos” sino también daños causados por maleficios y malos espíritus. Pero lo más importante es que en Ecuador como en tantos otros lugares el curanderismo sigue vigente, sobre todo en las áreas rurales y sobre todo entre la población india, que sigue confiando más en el curandero que en el médico como demostró un trabajo de campo realizado hace unos diez años en la sierra ecuatoriana: los indios creen que ciertas enfermedades las puede curar indistintamente el médico o el curandero (son las llamadas „enfermedades de Dios”), pero hay otros males, las „enfermedades de daño” o „del campo” — por ejemplo, „el espanto” — , que únicamente el curandero puede solucionar porque, en palabras de un curandero ecuatoriano actual, „los médicos saben curar sólo el cuerpo humano”.¹²

La sentencia del obispo y su incumplimiento

El 25 de abril de 1787 el cura José Mariano de la Peña envía el largo expediente al obispo de Quito Blas Sobrino y Minayo, que el 11 de julio dicta su sentencia aprobando en primer lugar la decisión de poner en libertad a los reos ya que se trataba de „indios miserables con quienes no se observa el rigor en derecho en la pesquisa y castigo en los crímenes de hechicería, sortilegio y superstición por privilegios especiales que goza esta casta de gentes en razón de su rudeza y de su constitución de neófitos”.

Luego el obispo ordena que se pase a la Audiencia de Quito el testimonio de las confesiones de cinco reos considerados „hechiceros que emprendían matar con sus hechizos y maleficios”; que asimismo la confesión de M^a Agustina Villao, la única mestiza procesada, se envíe al „comisario del Santo Tribunal de la Inquisición de aquel partido, respecto de ser mestiza y no gozar el privilegio de los demás indios”; y otros reos — en general los que negaron las acusaciones — son declarados „libres de culpa y cargo”. Pero la parte fundamental de la sentencia, que afecta a todos los implicados y especialmente a los „hechiceros, brujos, curanderos y supersticiosos mediante pacto explícito con el demonio”, se dirige en realidad al propio cura de La Punta ordenándole que „aplique

con más esfuerzo su celo parroquial a la instrucción y catecismo de estos indios miserables, en que trabajará todo el tiempo que le parezca conveniente llevándolos una hora cada día para este efecto delante de las puertas de la iglesia, platicándoles la doctrina cristiana, sacramentos y la ley de Dios, no menos que contra los errores del gentilismo", etc., tras lo cual los indios deberán hacer públicamente penitencia solemne, „cuya administración se le comete [al párroco] por la distancia de los lugares, miseria notoria de los indios criminales y falta de medios con que conducirlos a esta capital y mantenerlos en ella, aun con el auxilio de la real justicia, que sería necesario en semejante caso". Y „en cuanto a los ídolos, materiales e instrumentos de su infidelidad, idolatría y hechizo", la sentencia ordena al cura que „en un día festivo y de plena concurrencia de su feligresía... haga se quemen a vista de todo su pueblo en medio de la plaza de él, con asistencia del teniente a quien pasará oficio a fin de que se contenga cualquier movimiento imprevisto del pueblo con su autoridad".

En realidad, ninguna de las disposiciones de la sentencia se cumplió, salvo quizá el envío a la Audiencia y a la Inquisición de los testimonios indicados y que debieron quedar archivados pues no consta que en estas instituciones se tomara medida alguna con respecto a ellos.

Sí podía esperarse que se hubieran llevado a efecto las disposiciones que dependían del cura de La Punta, pero tampoco fue así. La „instrucción y catecismo" de los indios que con tanto detalle había ordenado el obispo, no se realizó sencillamente porque desde fines del año 1786 el párroco había abandonado el pueblo de La Punta — capital de su curato y donde había residido hasta ese momento — para instalarse en Chongón, pueblo cercano a la ciudad de Guayaquil y el único que, al parecer, estaba libre „de aquel contagio pestilencial de los de la costa", en palabras del cura Peña, que en los años siguientes no fue ni una sola vez a los demás pueblos de su curato; que eran donde vivían todos los procesados a quienes tenía que adoctrinar.¹³

Casi un año después de haberse dictado la sentencia, Peña reconoce que aún no había administrado la penitencia a los indios ni estaba dispuesto a hacerlo porque no le „consta su arrepentimiento", sino que al contrario „todavía responden a las consultas que como a tales brujos se les hacen por otros indios" y en las que „el único pacto o condición que ponen a sus cómplices no es otro sino que no lo sepa el cura".¹⁴ Y en

cuanto a la quema de los ídolos, asegura Peña que no lo ha hecho porque está convencido de que „la sublevación tanto tiempo maquinada" sólo espera su „total rompimiento para el día que se verifique la quema de los ídolos que tengo reservados, por esto es que me he contenido hasta el presente de poner en ejecución una diligencia tan arriesgada, porque el auxilio del juez real sería inútil y desproporcionado a las considerables fuerzas de los facciosos".¹⁵

Pero aunque el párroco sin duda exageraba los peligros de una sublevación indígena, es cierto que los indios de la península de Santa Elena venían siendo tradicionalmente hostiles a los curas, y en general todos los „blancos". Con respecto a los sacerdotes, el rechazo indígena encontraba mil formas para manifestarse, como las que indica el que fue primer obispo de Cuenca, que durante su visita a la diócesis en 1790 fue informado de que los indios de La Punta „habían afligido a los antecedentes párrocos y a los coadjutores, poniendo las manos a unos, desamparando a otros en el campo cuando salían a confesar los enfermos, dándoles para esto las peores caballerías después de bien pagadas, y ejercitando todo género de hostilidad, por cuya causa se hallaban con dificultad sacerdotes que quisiesen servir de coadjutores".¹⁶

Otra de las más importantes manifestaciones de ese rechazo era la ostensible indiferencia de los indios hacia la religión católica. El propio cura Peña reconoce su fracaso cuando en 1790, después de 17 años de párroco de La Punta, se pregunta a sí mismo: „¿Qué he remediado? ¿Qué he compuesto? ¿Qué he adelantado en tantos años de cura de esta grey?", y se responde con un rotundo: „Nada, nada de lo principal".¹⁷

Lo principal era, desde luego, la doctrina cristiana y ésta todavía en 1790 „la ignoran absolutamente", según afirma el obispo José Carrión y Marfil, que por ese motivo no pudo „administrar el sacramento de la confirmación a los más de los adultos".¹⁸ En el auto de visita y por haber „experimentado la ignorancia de la doctrina cristiana y principales misterios de nuestra santa fe en que se hallan los indios de estos pueblos por no querer asistir a la enseñanza y explicación de ella", ordena el obispo formar padrones de doctrina y obligar a los indios a acudir, pidiendo para ello ayuda al teniente de gobernador „pues hasta lo presente se hallan frustradas las leyes y órdenes reales expedidas sobre la instrucción y enseñanza de los indios"; y ordena también el obispo que en caso de negativa de los indios a cumplir con la confesión y comunión

anual „reducirá el cura a los rebeldes a la cárcel pública, con previo auxilio de la jurisdicción real, de donde no saldrán hasta que se hayan confesado para ir a comulgar a la iglesia.¹⁹

Parece que, al menos en la mente del obispo de Cuenca, la vieja polémica entre „coacción” y „persuasión” acaba decantándose hacia la coacción, lo que requeriría que se mantuviera hasta el final la estrecha colaboración entre la Iglesia y el Estado en esta materia. Pero en estos momentos de fines del siglo XVIII esa colaboración no rebasaba la pura teoría pues a estas alturas ya las prácticas religiosas indígenas, fueran cuales fueran, no suponían amenaza alguna para el poder español. Que los indios asistieran o no a las doctrinas y a las ceremonias católicas sólo dependería de ellos mismos y de sus sacerdotes, pero todavía pasaría algún tiempo antes de que éstos comprendieran que la religión no se puede imponer; sus fórmulas externas sí, aunque tampoco siempre y tampoco por completo. Los „indios brujos” de la costa ecuatoriana lo demostraron una vez más.

NOTAS

1. Véase la obra de Pierre Duviols: *La destrucción de las religiones andinas (Conquista y Colonia)*, México, 1977; así como la bibliografía citada en págs. 441 y ss. de ese trabajo.
2. Recio, Bernardo: *Compendiosa Relación de la Cristiandad de Quito*, Madrid, 1947, págs. 182-183. — También el gobernador de Guayaquil, Juan Antonio Zelaya, dice que si bien en algunos pueblos de su distrito los indígenas „no están bien doctrinados por falta de sacerdote”, lo cierto es que „todos los indios de esta provincia usan como nativa la lengua castellana y visten como españoles”. El gobernador Zelaya al virrey de Santa Fe, Guayaquil, 17 de agosto de 1765. A.G.I., Quito, 284.
3. Así, en 1765 el partido de La Costa tenía 3026 habitantes, de ellos 2870 indios, 134 mestizos y mulatos, y sólo 22 habitantes blancos. En 1790 había 5175 habitantes, de los que 4947 eran indios y sólo 31 blancos. Laviana Cuetos, M^a Luisa: *Guayaquil en el siglo XVIII. Recursos naturales y desarrollo económico*, Sevilla, 1987, págs. 89 y 114 y apéndice II.

4. Laviana Cuetos, M^a Luisa: *La descripción de Guayaquil por Francisco Requena, 1774*. Sevilla, 1984, punto 117, pág. 74.
5. Testimonio de la causa de brujería contra los indios de La Punta de Santa Elena. Guayaquil, 6 de noviembre de 1792. Nicolás Angulo, notario público. 202 fols. A.G.I., Quito, 362. (En adelante, y siempre que no se indique otra cosa, todas las citas textuales que se hagan procederán de este documento).
6. En un próximo artículo ampliaré la información relativa tanto a los acusados como al mismo proceso legal, que en líneas generales se adapta al esquema señalado por Duviols, *La destrucción*, págs. 261 y ss.
7. Véase la obra de Eduardo Estrella: *Medicina aborigen. La práctica médica aborigen en la sierra ecuatoriana*. Quito, 1977.
8. Para todo lo relacionado con este apartado, véase: Caro Baroja, Julio: *Las brujas y su mundo*, Madrid, 1966; Duviols, Pierre: *La destrucción*, y „Un procès d'idolâtrie au Pérou: Arequipa, 1671”, *Etudes Latino-Américaines*, III, Aix-en-Provence, 1967, págs. — 101 — 119.
9. Uno de los indios declara que „para llamar al demonio convida al cerro de Samborondón” y que el primer día — „cuando hizo el pacto” — le llamó „convidándole chicha de maíz, que se la entregaba en una cáscara de huevo puesta sobre la tierra, y que luego se desaparecía cáscara y chicha”, y en las siguientes ceremonias acudía „llevando una botella y vaso de vidrio” y se ponía „de rodillas teniendo el vaso de aguardiente en la mano, en el que aparecía el cerro temblando al tiempo de la adoración y el demonio en el cerro”. — Otro indio dice que „llama con la boca al cerro de Chimborazo” y hace la adoración „puesto de rodillas, mirando al cerro de Chimborazo, con un vaso de aguardiente en la mano, en las noches de los viernes y que dentro del vaso aparecía el cerro y en él el demonio”. — Otro indio confiesa „que le dio el demonio un mate para que le adorase como a Dios, que lo tiene enterrado en su chacra, que los jueves a media noche le mandó que hincado de rodillas, con el mate en la mano, adorase a dicho cerro Ostionar, poniendo aguardiente dentro del citado mate, que a excepción de un jueves todos lo ha ejecutado, que dentro de dicho mate se aparecía el cerro y el demonio”. — El resto de las declaraciones proporcionan

- menos detalles, indicando sólo que se „convidaba al demonio” con aguardiente o chicha puesto en un „vaso”, „vasito”, „mate” o „matecito”, y sólo un indio añade que acudía a las adoraciones „con una chonta en la mano en forma de dardo”.
10. Estrella, *Medicina aborígen*, págs. 69 y ss. (Recuérdese que el alcohol tiene un uso ceremonial en numerosas religiones, incluida la católica).
 11. Le sucedió ese percance al indio Pablo Malavé, cuya confesión es una de las más largas del proceso pues él insistía en que la herida que tenía se la había hecho al caer por las escaleras de su casa. Se le hicieron numerosas preguntas sobre postura en que estaba, distancias, etc., examinando el teniente y testigos las características de tal herida, y tras muchas „reconvenciones” el indio acabó confesando, pero no pudo decir quien le había marcado la oreja porque „cuando estaba en figura de toro se le entorpecía el sentido racional”.
 12. Estrella, *Medicina aborígen*, págs. 72 y ss. — Este trabajo se centra en los indios de la sierra, pero señala la creencia en una especie de duende o genio maligno „al que los campesinos de la península de Santa Elena, provincia de Guayas, temen por creer que fecunda a las mujeres jóvenes”, que dan a luz seres monstruosos. Eduardo Estrella cita una noticia aparecida en un periódico guayaquileño el día 27 de julio de 1977 según la cual una pareja había dejado morir en el campo a su hijo recién nacido creyéndole obra de ese duende, por lo que lo abandonaron „entre cactus, que es la forma como se rompe el hechizo”, añadiendo que „la policía de Santa Elena ha iniciado el respectivo auto-cabeza de proceso para establecer el grado de responsabilidad de autores, cómplices y encubridores”. *Ibidem*, págs. 54 y 159 – 160.
 13. En varios escritos el cura Peña dice que se vio obligado a huir de La Punta por miedo a que los indios le mataran, aunque también consta documentalmente que a comienzos del año 1787 había comprado una hacienda llamada „El Cerrito”, situada a orillas del río Daule cerca de Chongón, que debía ser una buena hacienda pues costó seis mil pesos y a ella ordenó el párroco trasladar todo el ganado de las cofradías de los pueblos de su curato. „Testimonio de la causa de capítulos de los indios de La Punta de Santa Elena contra su párroco

- José Mariano de la Peña. Guayaquil, 6 de noviembre de 1792. Nicolás Angulo, notario público”, fols. 1 y 45 – 68. A.G.I., Quito, 362.
14. José Mariano de la Peña al obispo de Cuenca. Chongón, abril y junio de 1788. *Ibidem*, fols. 4 y 14 – 15.
 15. Peña al vicario de Guayaquil, junio de 1788. *Ibidem*, fol. 38.
 16. El obispo de Cuenca al rey, Guayaquil, 19 de octubre de 1792. A.G.I., Quito, 362.
 17. Peña al obispo de Cuenca, Guayaquil, agosto de 1790. „Testimonio de la causa de capítulos...”, fol. 228.
 18. El obispo de Cuenca a la Audiencia de Quito, Cuenca, 17 de diciembre de 1790. „Testimonio de la visita del obispo José Carrión y Marfil a la parroquia de Santa Elena. Guayaquil, 6 de noviembre de 1792. Nicolás Angulo, notario público”, fols. 14 – 19. A.G.I., Quito, 362.
 19. Auto general de visita a la parroquia de Santa Elena, 24 de julio de 1790, capítulos 9º y 25º. *Ibidem*, fols. 2 – 14.